

Pich, Santiago; Rodríguez, Norma

El problema del cuerpo en el tercer dominio de la obra foucaultiana: Primeras aproximaciones

VII Jornadas de Sociología de la UNLP

5 al 7 de diciembre de 2012

CITA SUGERIDA:

Pich, S.; Rodríguez, N. (2012) El problema del cuerpo en el tercer dominio de la obra foucaultiana: Primeras aproximaciones [en línea]. VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2188/ev.2188.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

VII Jornadas de Sociología de la UNLP
“Argentina en el escenario latinoamericano actual:
debates desde las ciencias sociales”
La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012
Mesa 36: Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos

Coordinadores:
Emiliano Gambarotta (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)
Valeria Emiliozzi (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)
Mariana Saez (UNLP/IdIHCS-CONICET/ GEEC)
Carolina Escudero (UNLP/IdIHCS-CONICET/GEEC)
E-mail de la mesa: modosdelcuerpo@gmail.com

EL PROBLEMA DEL CUERPO EN EL TERCER DOMINIO DE LA OBRA
FOUCAULTIANA: PRIMERAS APROXIMACIONES

PICH, Santiago¹

RODRÍGUEZ, Norma²

La obra foucaultiana ha sido fuertemente criticada por su carácter estructuralista, siendo el cuerpo un espacio que simplemente “sufrir” la intervención del poder, sin que sea posible vislumbrar posibilidades de resistencia. El poder sobre la vida adquiere, así, una forma unidireccional, negligenciando el cuerpo vivido. (ver ORTEGA, 2008). Sin embargo, en la tercera dimensión de la obra de Michel Foucault (DELEUZE, 1992) vemos un desplazamiento de la postura del pensador francés con relación a la constitución de la subjetividad que permite la apertura para pensar la vida humana como una obra de arte y que abre nuevas posibilidades para pensar la relación entre el cuerpo, el sujeto y el poder. Ese período de la producción foucaultiana se extiende desde los tres volúmenes de la “Historia de Sexualidad”, y es compuesto por los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France* en la década de 80: desde “El Gobierno de los Vivos”, pasando por “Subjetividad y Verdad”³, “La Hermenéutica del Sujeto”, “El Coraje de la Verdad I - El Gobierno de sí y de los otros”, concluyendo con “El Coraje de la Verdad II”. En ese momento de su obra, Foucault recupera su comprensión acerca del lugar ontológico del cuerpo en la constitución del sujeto, reconoce

¹ Profesor del Departamento de Estudios Especializados en Educación de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: santiago.pich@yahoo.com.br

² Integrante del CICES – Centro interdisciplinario: Cuerpo, Educación y Sociedad. IdIHCS: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de La Plata. E-mail: nbrodri@gmail.com

³ Curso todavía no publicado.

que la relación del sujeto de sí para consigo se da de manera activa y tiene su centro en las prácticas, y reelabora la dualidad constitutiva del sujeto. Para comprender esa dimensión de la obra foucaultiana nos valemos de algunos conceptos centrales: el cuidado de sí, las ascesis, la *paraskeuê*, la *parrhesía* y la etopoética, a los cuales los entendemos como una constelación conceptual, o sea, como conceptos cuya relevancia es potencializada por las mutuas implicaciones. Por otro lado, observamos que a lo largo del período discutido se vislumbran desplazamientos en el lugar del cuerpo, en la constitución y creación de la subjetividad.

En este trabajo sostenemos la hipótesis que el problema del cuerpo en el tercer dominio o momento foucaultiano se relaciona a un desplazamiento del concepto antropológico que orienta el pensamiento del autor. En ese sentido, vemos que la apuesta por la finitud, por la inmanencia y por una filosofía que encuentre lugar en la indiferenciación entre vida, verdad y subjetividad es el terreno en el cual ese nuevo lugar del cuerpo encuentra su anclaje.

En la “Historia de la Sexualidad” volúmenes 2 y 3, el cuerpo es el lugar de la vivencia racionalizada de los placeres. Ya, en los cursos, se observa un movimiento que parte de un momento en el que el cuidado de sí es el concepto central, y que el pensador francés reconoce que debe ser realizado tanto en relación al cuerpo, cuanto al alma, teniendo, sin embargo, el cuerpo un lugar secundario. En los dos últimos cursos, en los cuales el concepto de *parrhesia* es el eje conductor de la argumentación, el lugar del cuerpo adquiere (y principalmente en “El Coraje de la Verdad – II,”) el lugar en el cual la subjetividad emerge y se realiza. En particular, en el último curso, en el que Foucault se dedica con más intensidad al estudio de los cínicos y de la “cultura cínica” en el occidente antiguo y medieval y en el que la “vida escandalosa” asume protagonismo, el cuerpo es el lugar en el que se expresa el escándalo provocador de la verdad. Así, vemos que el problema del cuerpo en la tercera dimensión foucaultiana es un terreno fértil para tener un acceso a otro concepto de subjetividad en el que el lugar del cuerpo adquiere una nueva configuración por la relación activa para con él que el sujeto debe guardar, terreno que se encuentra todavía abierto a la exploración.

Del cuerpo sujetado a la subjetividad corpórea

En los dos primeros momentos de la obra foucaultiana (con énfasis para el segundo, correspondiente a la genealogía del poder) podemos observar la predominancia de un concepto de cuerpo que tiende mucho más a ser el blanco del poder, que una instancia en la cual la subjetividad pueda emerger. (Cf. Ortega, 2008).⁴ En esos momentos, vemos que el cuerpo, en cuanto lugar privilegiado de inversión del poder en la modernidad, se torna la instancia en la cual la sujeción se hace posible, sin que sea posible identificar líneas de fuga, espacios para “un posible”, para la resistencia. Según Ortega (2008) esa forma de concepción del cuerpo es sistematizada de forma ejemplar en “Vigilar y Castigar”. Para ese autor en el pensamiento foucaultiano, en particular el del segundo momento: “La experiencia vivida del cuerpo es eclipsada en el énfasis por los controles reguladores sobre él. Las relaciones de saber y de poder transforman el cuerpo en objeto de conocimiento.” (Ibid., p. 198).

Esa postura comienza a tener una inflexión cuando Foucault introduce en sus estudios la noción de gubernamentalidad. Ese concepto se presenta como una llave de inteligibilidad para el problema del poder. Según Candiotti (2011): “Desde 1978 él (Foucault) lo concibe (al poder) como un conjunto de acciones en función del cual los individuos intentan limitar las acciones de los otros o la previsibilidad de que las mismas ocurran a partir de sus propias acciones.” (Ibid.) Además, comenta el autor, “el gobierno siempre supone individuos que actúan libremente y, por tanto, que sean capaces de crear líneas de fuga a las diversas tentativas de individualización y totalización por parte de las más variadas tentativas de conducción de la consciencia.” (Ibid.). El carácter decididamente relacional que asume el concepto de poder en este momento será un punto de intersección con el tercer momento de su obra, en el que la relación de sí para consigo mediada por la verdad de sí es concebida como la principal tarea política del presente, por tanto como un espacio singular de resistencia.

En la medida en que la investigación del pensador francés se orienta por el problema de la constitución del sujeto ético, eje conductor del tercer dominio (DELEUZE, 1992) o momento de la obra foucaultiana, vemos que el lugar de la problematización del cuerpo es modificado a partir del cuestionamiento sobre el lugar del mismo en el cuidado de sí y de la *parrhesia*, según tratemos de la “Historia de la Sexualidad” volúmenes 2 y 3, que salieron a la luz en 1984, y del curso “La Hermenéutica del Sujeto” dictado los primeros meses de 1982, o de los cursos titulados “El Coraje de la Verdad” I y II, que fueron realizados en 1983 y 1984,

⁴ Podemos observar otra idea de la relación entre cuerpo y sujeto en el breve texto escrito en la década de 60 de siglo XX, “El cuerpo utópico”. Sin embargo, esa postura es marginal en el período mencionado.

respectivamente. En ese desplazamiento conceptual el cuerpo emerge como condición necesaria para que el cuidado de sí y el acceso a la verdad de sí sea posible, para que pueda ser realizado un disfrute racional de los placeres, o bien como *lócus* privilegiado en el que la verdad como vida escandalosa se expresa. En el presente trabajo tendremos como objeto de análisis los volúmenes 2 y 3 de la Historia de la Sexualidad y el curso “La Hermenéutica del Sujeto”.

El cuidado de sí, el dualismo antropológico y la ascesis en la Hermenéutica del Sujeto

El curso que lleva el título de “La Hermenéutica del Sujeto”, dictado en 1982, tiene como eje central de su problematización el cuidado de sí. En ese sentido, el autor discute inicialmente el significado del precepto délfico “*gnôthi seautou*”, el “conócete a ti mismo”, demostrando que él tenía una relación de implicación y de subalternidad con relación al concepto de “*epiméleia heautoû*”, al cuidado de sí. En ese movimiento el autor sitúa el objeto del curso y lo define a partir de la relación del sujeto con la verdad, pero en este caso no con la verdad en el sentido moderno del término, sino con la verdad de sí.

Para situar adecuadamente el problema de este tópico es necesario presentar algunas notas sobre el cuidado de sí. En primer lugar, cuidar de sí es una práctica autofinalizada, que tiene como objeto la relación de sí para consigo dada en la verdad de sí. En ese sentido, el fundamento de la verdad enunciada es de carácter ético antes que epistemológico, y, justamente por ese motivo, presupone que el sujeto de la enunciación se vincule y se implique en la verdad enunciada. (FOUCAULT, 2004; 1984) Además, ese modo de relación con la verdad tiene como fundamento la “conversión a sí”, o sea, tomar la propia vida como una obra a ser creada, una estilización de la existencia. Por otro lado, cuidar de sí es co-extensivo a la vida. Por tanto, el cuidado de sí no tiene un momento preciso a ser realizado, sino que, en el contexto en que se desarrolla una cultura de sí, en el helenismo y entre los romanos, el mismo pasa a ser una práctica inherente a la propia vida a lo largo de toda su extensión. En suma, el cuidado de sí presupone una forma de entendimiento de la relación del sujeto con la verdad, en la cual la verdad se con-funde con la vida de quien la enuncia, operando en el sentido de la transformación, por la tanto de una afectación plena, del ser del sujeto que la enuncia en cuanto tal. En estas breves notas ya podemos vislumbrar que el cuidado de sí implica una clara apuesta en dirección a la inmanencia y a la finitud. Es en ese movimiento

que debemos situar uno de los registros del lugar del cuerpo en el tercer momento de la obra foucaultiana.

En la “Hermenéutica del Sujeto” (y también en los volúmenes 2 y 3 de la “Historia de la Sexualidad”) opera como un vector que conduce la argumentación del autor un concepto antropológico dualista, que, a pesar de concebir al sujeto como siendo constituido por dos substancias, el cuerpo y el alma, considera a ambas como constitutivas en el proceso de cuidado de sí. Sin embargo, se debe notar que la centralidad del trabajo de sí sobre sí recae sobre el alma, siendo el cuerpo una instancia secundaria. En las diversas obras analizadas por Foucault, sea platónicas, estoicas, cónicas o epicuristas, esa es una marca común. A modo de ilustración recordamos que los “Terapeutas”, que era un grupo religioso que se ocupaba del cuidado de sí como cuidado, en primer lugar, del alma, reservando al cuerpo un lugar subalterno. Apoyado en el trabajo de Fílon *De vita contemplativa*, Foucault distingue la terapéutica de la iátrica, como siendo la primera una actividad más espiritual y menos física, al tiempo que la segunda es la práctica que se aplica al cuerpo. (FOUCAULT, 2004). Además, es oportuno también citar la referencia a Epicteto, para quien la escuela de filosofía era concebida como un “hospital del alma”. (Ibid.). Sin embargo, en la medida en la que la cultura de sí se desarrolla, particularmente en el contexto romano a partir de Marco Aurelio, esa orden jerárquica parece haber sido alterada, convirtiéndose en una relación más horizontalizada, diferenciándose, así, de la herencia platónica que postulaba la primacía del alma y la negación del cuerpo. En las palabras del autor:

Esto significa que, en el texto de Platón (el Alcibíades), en la intervención de Sócrates, el cuidado de sí era completamente distinto del cuidado del cuerpo, de la dietética; del cuidado de los bienes, de la económica; y del cuidado del amor, de la erótica. Pues bien, vemos que ahora (en el período romano), al contrario, esos tres dominios (dietética, economía y erótica) son reintegrados, pero como superficie de reflexión: ocasión, de cierto modo, para que el propio yo experimente, ejerza y desarrolle la práctica de sí mismo que es su regla de existencia y su objetivo. La dietética, la económica y la erótica aparecen como los dominios de aplicación de la práctica de sí. (FOUCAULT, 2004, p. 200).

A partir de las palabras anteriores notamos que el cuidado del cuerpo entra decisivamente en el dominio del cuidado de sí, reforzando la apuesta por la inmanencia a la que hacíamos referencia anteriormente. Además, debemos señalar que esos tres dominios son aquellos en los que se problematiza la sexualidad en los dos primeros siglos de nuestra era en el contexto helenístico y romano en el volumen 2 de la “Historia de la Sexualidad”. (FOUCAULT, 1984). Sin embargo, el cuidado de sí, que tiene en la ascesis su principal referencia, no deja de ser una práctica vinculada al *logos*, y que, por tanto, está, primariamente, dirigida al alma. Lo que proponemos es que en la “Hermenéutica del Sujeto” existe una implicación entre el *logos* y el cuerpo, o, formulado de otra manera, que el sujeto que es capaz del *logos* no puede prescindir de su condición corpórea para tener acceso a la verdad de sí. Para presentar esa idea iniciaremos presentando el concepto de ascesis (*áskesis*), posteriormente el de *paraskeuê*, complementario del anterior, algunos aspectos de la relación entre el “mestre” y el discípulo, y, por fin, el rol de la escritura como ejercicio físico de asimilación de la verdad.

Por ascesis Foucault entiende al: “Trabajo de sí para consigo, elaboración de sí para consigo, transformación progresiva de sí para consigo en que se es el propio responsable por una larga labor que es el de la ascesis (*áskesis*).” (FOUCAULT, 2004, p. 20). La ascesis, en este caso, no se vincula (a pesar de que puedan existir conexiones) con la ascesis intramundana, típica de los movimientos religiosos del protestantismo calvinista, descriptas por Max Weber, sino que está relacionada con una estética de la existencia en la cual el propio sujeto es el punto de partida y el punto de llegada de un proceso de transformación. Dicho de otra manera, es el proceso en el cual el sujeto es transformado en su ser de sujeto por la verdad de sí con la cual él se confronta. La ascesis se realiza en la ascética, en cuanto un conjunto de ejercicios que llegan a ser obligatorios y que se enmarcan en un sistema moral, filosófico y religioso y que están orientados a la transfiguración del ser de los sujetos que los realizan. (Ibid., p. 505). En esa práctica de la ascética la relación cuerpo-alma vuelve a emerger con fuerza, manteniendo la primacía del alma a la que nos referíamos anteriormente, así como la importancia del cuerpo para la perfectibilidad del alma, al punto de ser entendido, como en el caso de Musonius Rufus, que la virtud para volverse activa debe pasar por el cuerpo.

Dos tipos de ejercicios constituyen la ascética, la *meletân*, los ejercicios de meditación, propios del alma; y los *gymnázein*, los ejercicios o prácticas corporales. En el segundo tipo de ejercicios la orientación central es la formación del cuerpo a partir de las

privaciones y no la del entrenamiento atlético que se encuentra, por ejemplo, en Platón.⁵ En este caso, particularmente entre los estoicos, se trata de someter al cuerpo a vigiliass, a ayunos, a dormir en lechos duros, a comer comida simple, a beber agua, a moderar la participación en fiestas. En suma, se trata de formar: “un cuerpo de paciencia, un cuerpo de resistencia, un cuerpo de abstinencias.” (Ibid. P. 519).

El trabajo de sí sobre sí de la ascesis tiene también como objetivo formar una “coraza” que proteja al sujeto de las vicisitudes de la vida cotidiana, desarrollar la *paraskeuē*. Ella es definida conceptualizada como: “(...) una preparación al mismo tiempo abierta y finalizada del individuo para los acontecimientos de la vida.” (Ibid., p. 387). Equiparse con la *paraskeuē* equivale a volverse un atleta que está preparado para enfrentar, con los movimientos que se domina, a las situaciones que emergen en el transcurso de la vida, a los acontecimientos, significa, por tanto, ser un atleta del acontecimiento, volviéndose, así, señor y soberano de sí. Si nos preguntamos sobre los elementos que constituyen la *paraskeuē*, la respuesta será: los discursos (*lógoi*). Sin embargo, y este aspecto es central para nuestra argumentación, no son discursos “desencarnados”, sino que, por lo contrario, tienen una existencia material. Por materialidad debemos entender que esos discursos deben tornarse esquemas inductores de la acción, por tanto, deben estar inscriptos en la materialidad corporal para que puedan efectivamente cumplir su papel. Foucault afirma que: “Es, por tanto, como matrices de acción que estos elementos materiales del *lógos* razonable están efectivamente inscriptos en el sujeto. Es eso, la *paraskeuē*. Y es esto que la *áskesis* necesaria al atleta de la vida busca conseguir”. (Ibid., p. 391).

En la relación entre el “mestre” y el discípulo el lugar del cuerpo también adquiere un papel significativo. En la medida en que se parte del presupuesto del carácter asimétrico que identifica a esa relación, la postura del discípulo debe ser la de quien acepta la palabra del mestre con una actitud de atenta escucha. Para que las palabras puedan penetrar en el alma y a constituir su *ethos*, es necesario que haya una relación adecuada entre la enunciación y la recepción; tanto el director de consciencia debe ser competente en lo que dice y en cómo lo dice, así como el sujeto oyente debe guardar una postura y una gestualidad adecuadas, bien como ejercer el control de su cuerpo. El acceso privilegiado al alma es el oído, y para que esa comunicación pueda ser establecida es menester que el discípulo sepa, en primer lugar, hacer silencio, y que, paralelamente, sea capaz de mantener el cuerpo alejado de las perturbaciones.

⁵ Es digno de nota que en diversos momentos en los que se hace mención a ascética la figura del atleta se hace presente.

Leemos en la Hermenéutica del sujeto: “(...) si el alma debe estar completamente pura y sin perturbación para escuchar la palabra que le es direccionada, es preciso que también el cuerpo permanezca absolutamente calmo.” (Ibid., p. 412). Además, el control de la gestualidad corporal, que se expresa en la capacidad de mantener el cuerpo inmóvil durante la escucha, se relaciona con su correlato del alma. Quien consigue mantener una correcta relación con el cuerpo, revela ser capaz de dirigir el alma de igual manera.

El último aspecto al que haremos referencia sobre la relación cuerpo – alma en la Hermenéutica del Sujeto, es la escritura como ejercicio físico de asimilación de la verdad. La verdad escuchada, leída y meditada precisaba, para los helenísticos y los romanos, pasar por un proceso de escritura para poder ser inscripta en el ser del sujeto. De esa manera, en el contexto en cuestión “(...) escribimos después de la lectura con el fin de releer para nosotros mismos y así incorporar el discurso verdadero que oímos de boca de otro o que leemos bajo el nombre de otro.” (Ibid., p. 433). Asimilar lo que se piensa a través de la escritura se vuelve, así, un ejercicio físico del pensamiento. Además, esa condición es válida tanto para el dirigido, como para el director. En el segundo caso, la correspondencia con el dirigido opera también en el sentido de permitirle mantenerse en un estado de permanente estado de autodirección.

Por los argumentos anteriormente expuestos, vemos que el lugar del cuerpo en el cuidado de sí y en la ascética que le es correspondiente, a pesar de mantener una relación subordinada con relación al alma, se torna un *locus* necesario para su realización; sea en la forma de volverse resistente mediante las privaciones, sea en la materialización de los discursos, en la postura atenta de la escucha o en el ejercicio físico de asimilación de la verdad. En otros términos, el acceso a la verdad de sí y la conversión a sí en la Hermenéutica del Sujeto, tienen como condición de posibilidad el ejercicio sobre el cuerpo que tenga como meta la perfectibilidad del alma.

El uso racionalizado de los placeres: la sexualidad y el régimen del cuerpo en la constitución ética de sí

La problematización de la sexualidad en los cuatro primeros siglos de la era cristiana es llevada a cabo por el pensador francés porque en ella se hace presente una forma de relación con la moral que implica, de forma análoga a lo que exponíamos anteriormente, una relación determinada del sujeto para consigo mismo que implicaba tomar la propia vida como

una obra a ser creada. Por tanto, se trataba más de una creación de sí como sujeto ético, de una etopoética, que de una adaptación a un código moral ya preestablecido. La elaboración de ese problema se hace presente en los dos volúmenes 2 y 3 de la “Historia de la Sexualidad”, con la salvedad que el volumen 2 hace referencia al período de oro de la cultura de sí, los dos primeros siglos de nuestra era, y el volumen 3 aborda el tercer y cuarto siglo, en el que la cultura de sí ya revela marcas que la aproximarán del monaquismo cristiano. En este apartado privilegiaremos la discusión propuesta por Foucault en los capítulos en los que se hace mención explícita al cuerpo, a pesar de que seamos conscientes que a lo largo de los dos volúmenes el problema está presente. Entendemos que esa opción es adecuada en la medida en que nos permite operar con el concepto de cuerpo que orienta el pensamiento del autor.

Es importante señalar que el problema central en los libros aquí referidos guarda una estrecha relación con la discusión presente en la “Hermenéutica del Sujeto” lo que puede llevar a que algunos argumentos que presentemos se aproximen de los discutidos en el tópico anterior. Sin embargo, priorizaremos los elementos que complementan y amplían las tesis anteriores.

El problema central es cómo una determinada forma de relación con los *aphrodisia*, que son “(...) actos, gestos, contactos que proporcionan una cierta forma de placer”. (FOUCAULT, 1984, p. 39), que no es determinada por una regla de validez universal, es posible la constitución del sujeto ético. Por tanto, el problema se plantea a partir de uso racionalizado de los placeres. En ese movimiento la temperancia es una virtud central. En ese sentido el autor nos dice que:

No es universalizando la regla de su acción que, en esa forma de moral (de los dos primeros siglos de la era cristiana), el individuo se constituye como sujeto ético; es, al contrario, por medio de una actitud y de una búsqueda que individualizan su acción, que modulan y que hasta pueden dar un brillo singular por la estructura racional y reflexionada que le confieren. (Ibid., p. 59).

La relación con los *aphrodisia* se vincula directamente con el dominio de los placeres y los deseos, por tanto, con una conducción racional del cuerpo, sabiendo atender a sus necesidades, sin negarse el disfrute de los placeres, pero también, siendo capaz de no dejarse dominar por sus impulsos. El sujeto como soberano de sí, como señor de sí es el ideal de la formación del sujeto ético. La relación para consigo será considerada como una relación de

lucha, de batalla, una relación agonística entre el sujeto y los placeres y deseos. El concepto de *enkrateia*, emparentada con la temperancia y condición de posibilidad de ella, será un principio vertebrador de ese proceso. La *enkrateia* es entendida como la “(...) dinámica de sí por sí y el esfuerzo que ella exige.” (Ibid., p. 62). El resultado de ese proceso será la constitución de un sujeto que sea capaz de una relación de sí para consigo marcada por la “dominación - obediencia”, “comando - sumisión” y “dominio – docilidad”. Además, ese tipo de relación con los placeres y los deseos también presupone un ejercitarse, una ascesis, complementaria al conocimiento, a la *mathesis*. Por fin, destacamos que la formación del sujeto a que hacemos referencia también tiene una fuerte implicación política, en la medida en que presupone la libertad plena de quien guarda ese tipo de relación de sí para consigo.

Vemos, de forma complementaria al tópico anterior, que el concepto antropológico que funda la constitución del sujeto ético se pauta por un tipo de relación entre el alma y el cuerpo, en la cual la primera tiene primacía sobre el segundo, pero que, sin embargo, un determinado tipo de relación con el cuerpo, que se pauta por la atención a sus necesidades y por evitar volverse esclavo de sus placeres y deseos, es necesario.

Ese proceso se realiza en tres dominios: la dietética, la económica y la erótica, sin embargo la referencia explícita al cuerpo es realizada en la dietética, capítulo en el que centraremos nuestro análisis. En la dietética la preocupación central era destinada a situar la vida sexual en la esfera de la gestión de la salud del cuerpo. En ese registro la forma de relación con el cuerpo no pasa por una disociación “clara y distinta” entre cuerpo y alma, sino que, por el contrario lo que es prescripto al cuerpo tiene como razón de ser la conducción de la existencia del sujeto. El cuerpo y las reglas a él destinadas no se disocian del sujeto que lo habita, estableciéndose una relación de implicación mutua. A modo de ilustración presentamos el concepto del régimen:

(...) la dieta, el régimen, es una categoría fundamental a través de la cual se puede pensar la conducta humana; ella caracteriza la manera por la cual se conduce la propia existencia, y le permite fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento que se hace en función de una naturaleza que es preciso preservar y a la cual conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir. (Ibid., p. 92-93).

La relación con el cuerpo y sus cuidados debe también estar relacionada con la manera en la que el alma es afectada por el estado en el que el cuerpo se encuentra. El régimen, la dieta, también son válidas para los placeres en la medida en que de ellos se debe hacer uso en la justa medida, oscilando entre lo más y lo menos, aprovechando los momentos oportunos y adecuando la frecuencia convenientemente. El uso indiscriminado de los placeres sin atender a una justa medida contiene serios riesgos por el desperdicio de la substancia que es central para la vida del hombre, el semen, y que se sitúa en el punto de intersección entre la vida, la muerte y la eternidad. La garantía de la sobrevivencia y de la eternización en las generaciones futuras a través de la procreación, sólo es posible mediante un uso racional de esa substancia. La atención a la dietética envuelve toda una serie de preocupaciones que se relacionan con la adecuación racional a un orden natural que debe servir como guía de orientación para la relación de sí para consigo, y que sitúa al sujeto en relación con las potencialidades de un cuerpo conducido racionalmente, así como con los peligros de una entrega desenfrenada a los placeres.

En el volumen 3 de la “Historia de la Sexualidad” el capítulo denominado “El cuerpo” tiene como eje conductor de la argumentación el papel de la medicina en la conducción de la relación con el cuerpo, y su estrecha relación con las reglas de existencia. Además, se muestra cómo los límites entre medicina y filosofía, y, consecuentemente, entre la disciplina que se ocupa del cuerpo y aquella que tiene como objeto al alma, son tenues y porosos, siendo muchas veces transpuestos por ambas áreas de conocimiento⁶. Ese aspecto revela que en el período en análisis el concepto antropológico que se hace presente se pauta por una relación fluída y dinámica entre el cuerpo y el alma. En ese sentido el autor comenta que:

La medicina no era (...) concebida simplemente como una técnica de intervención que, en el caso de la enfermedad emplearía remedios y operaciones. Ella también debía, bajo un *corpus* de saber y de reglas, definir una manera de vivir, un modo de relación reflexionada consigo, con el propio cuerpo, con el alimento, con la vigilia y con el sueño, con las diferentes actividades y con el sueño. (FOUCAULT, 1985, p. 106).

⁶ Las estrechas relaciones entre medicina y filosofía es un motivo que se puede observar con frecuencia en “La Hermenéutica del Sujeto”.

Otro aspecto a ser destacado es que la medicina, en esta perspectiva, no implicaba como ocurre en la modernidad, una relación de sujeción y dependencia del paciente con relación al médico, lo que también presupone una permanente relación de heteronomía con relación al propio cuerpo, sino más bien, debía orientarse por la apropiación de un saber médico por parte del sujeto, del cual se pudiera disponer de manera permanente. La relación con el cuerpo así entendida se orienta por la idea de ser sujeto del cuerpo que se habita. De esa manera, el cuerpo es objeto de atención y cuidado, lo que se extiende también a las prescripciones relacionadas a los placeres sexuales. En este caso la relación que se propone con los *aphrodisia* mantiene el carácter ambivalente al que nos referíamos anteriormente, ellos podrían conducir a un correcto dominio de sí, o bien podrían ocasionar una relación de esclavitud y dependencia del sujeto para con ellos. Sin embargo, un desplazamiento se comienza a observar en la medida en que lo que está en juego es el problema del mal que se inscribe en el ser del sujeto, y que tiene su sede en la sexualidad. Así, en este momento se radicaliza la apuesta que considera a la sexualidad como el espacio privilegiado de surgimiento del sujeto ético, así como también en donde es posible la corrupción del sujeto. En las siguientes palabras Foucault sitúa ese movimiento: “Los peligros de la práctica sexual eran percibidos otrora del lado de la violencia involuntaria y del dispendio sin medida; ahora, ellos son descriptos en primer lugar como el efecto de una fragilidad general del cuerpo humano y de su funcionamiento”. (FOUCAULT, 1985, p. 126).

Consideramos que un aspecto central en la relación con el cuerpo y sus cuidados reside en la forma como esta lleva al sujeto a reconocer, aceptar y adecuarse a un orden natural, teniendo esto como consecuencia la inversión de la primariedad del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, esa inversión no debe llevarnos, en una lectura apresurada, a entender que el cuerpo pasa a dirigir al alma, sino que se trata de una relación más compleja en la que el alma continúa a desempeñar el rol de guía. Veamos lo que el autor nos dice:

El alma racional tiene, por tanto, un doble rol a desempeñar: ella tendrá que fijar para el cuerpo un régimen que sea efectivamente determinado por la naturaleza del cuerpo, sus tensiones, el estado y las circunstancias en que se encuentra; pero ella sólo lo podrá fijar correctamente con la condición de haber operado sobre ella misma todo un trabajo: haber eliminado los deseos que le hacen desconocer la sobria ley del cuerpo. (Ibid., p. 136).

En ese breve, pero denso pasaje vemos que la relación cuerpo – alma no se deja reducir a una lógica unidireccional, y mucho menos a la negación de una de las sustancias en favor de la otra. El alma, para poder desempeñar su papel de guía de la conducta, debe, en primer lugar estar libre de las representaciones que emanen de ella misma, sin que estas tengan su correlato en las necesidades del cuerpo, que se definen por las excreciones de las cuales precisa. En segundo lugar debe tener conocimiento y el poder de discernimiento sobre cuáles son las reales necesidades del cuerpo (de las sobrias leyes del cuerpo) para poder atenderlas. En ese sentido, el animal surge, paradójicamente, como un modelo de conducta porque la atención a sus necesidades fisiológicas se orienta por la necesidad de excretar el exceso de sustancia, de semen, que le provoca fatiga. Así debe también obrar el hombre, situando en sintonía los deseos del alma, a las necesidades del cuerpo.

Por fin, en el régimen de los *aphrodisia* lo que está en cuestión es una “lógica purgatoria”, pero no en el sentido cristiano de expulsar del cuerpo el mal que está en su interior y que se realiza a partir del sacrificio del cuerpo, sino más bien un sentido fisiológico de purgación, de eliminación de los fluidos excedentes.

Consideraciones finales

Vemos que el problema del cuerpo en el tercer momento de la obra foucaultiana tiene una clara vinculación con la elaboración del problema antropológico. El concepto dualista que se hace presente en las obras en análisis, nos lleva a redimensionar la relación del sujeto con el cuerpo que habita en el sentido de que esa confrontación será condición necesaria para la constitución del sujeto ético. Además, el enfrentamiento del cuerpo y sus cuidados será el espacio en donde tanto una conducta racional de la vida podrá emerger, así como también el lugar que podrá llevar al sujeto a sucumbir frente a los placeres y deseos. De esa manera, la relación cuerpo – alma se hace presente manteniendo la primacía de la segunda sobre el primero, pero habiendo entre ambas sustancias, una relación fluida y de mutua implicación, lo que nos permite vislumbrar un concepto de sujeto, que no se funde, como es el caso de la modernidad, por una lógica de división clara y distinta entre ambas sustancias, sino que concibe al cuerpo como un espacio necesario para la emergencia posible de la subjetividad.

Señalamos que, en la continuidad de la obra foucaultiana, en particular en los dos últimos cursos, “El Coraje de la Verdad” I e II, el problema del cuerpo se radicaliza, llevando

inclusive a que sea posible pensar en una con-fusión, en un fusionarse del alma y del cuerpo, en particular en el último curso en el que la cultura cínica es central. Como apunta Frédéric Gros, en ese momento para Foucault:

No se trata de regular la propia vida según un discurso y de tener, por ejemplo, un comportamiento justo defendiendo la propia idea de justicia, sino de volver directamente legible en el cuerpo la presencia explosiva y salvaje de la verdad, de hacer de la propia existencia el teatro provocador del escándalo de la verdad. (GROS, 2004, p. 163).

Ese será el desafío que enfrentaremos en las próximas charlas con el tercer momento de la obra de Michel Foucault.

Bibliografía

CANDIOTTO, César. Foucault e a governamentalidade biopolítica. Cadernos IHU online, São Leopoldo, n. 324, año X, abril, 2010. Disponible em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3127&secao=324 Acceso em: 10/10/2012.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 2 – O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da Sexualidade 3 – O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault. In: GROS, F. (Comp.) *Foucault e a coragem da verdade*. p. 155-166. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ORTEGA, Francisco. *O corpo incerto – corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Gramond, 2008.